

Véronique BOYER, “*Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme: le cas brésilien*”.

[14/02/2005]

[Indice](#) | [Tabla de contenidos](#) | [Notas de la redacción](#) | [Texto](#) | [Bibliografía](#) | [Notas](#) | [Cita](#) | [Autor](#)

Entradas del índice

Mots clés :

[oralité](#), [pentecôtisme](#), [tradition](#)

Tabla de contenidos

[Le pentecôtisme, entre modernisation et reconstruction de l'ordre traditionnel](#)

[Les années 1970: des chercheurs militants](#)

[Vers des positions plus nuancées:](#)

[Le pentecôtisme: un potentiel de transformation?](#)

[La persistance de la question politique](#)

[L'apport de l'anthropologie à l'étude du pentecôtisme](#)

Notas de la redacción

Problèmes d'Amérique latine, Documentation Française, n° 24, janvmars. 1997: 33-47.

Texto integral

[PDF señalar](#)

- 1 Il existe bien peu de données quantitatives sur les pentecôtistes du Brésil. Cependant, la recherche (...)

1 Le pentecôtisme, caractérisé par ses formes culturelles foisonnantes et sa croyance en la guérison divine, a connu un essor remarquable en Amérique latine au cours des deux dernières décennies. Au Brésil, le catholicisme et les cultes de possession ne parviennent pas à ralentir l'expansion d'un mouvement qui compte aujourd'hui quelques quinze millions de membres^[1]. Ce raz-de-marée est surtout visible en milieu urbain, là où les Eglises pentecôtistes établissent leurs bases ; mais, grâce à diverses stratégies d'évangélisation, il concerne également le monde rural.

2 Cette expansion a bien entendu décuplé l'intérêt des chercheurs. Des études ont été menées dans diverses disciplines des sciences humaines (essentiellement l'histoire, les sciences

politiques, la sociologie et l'anthropologie) pour comprendre ce phénomène d'adhésion massive à un système religieux de formation somme toute assez récente (la fin du XIX^{ème} siècle) et, la plupart du temps, étranger aux populations qui le rallient (les premières Eglises pentecôtistes se sont constituées aux Etats-Unis).

3 Ces travaux, bien que différents dans leur approche de ce mouvement religieux et parfois divergents dans leurs conclusions, témoignent de préoccupations analogues. Le pentecôtisme y est ainsi souvent analysé à partir du rapport, positif ou négatif, qu'il est supposé entretenir avec la modernité et les luttes sociales. Ce texte présente la mise en place de cette problématique qui guide encore de nombreux chercheurs dans leur réflexion ainsi que les nouvelles hypothèses élaborées, en soulignant la difficulté à établir de manière définitive le rôle et la nature du pentecôtisme.

Le pentecôtisme, entre modernisation et reconstruction de l'ordre traditionnel

4 Depuis l'oeuvre pionnière de E. Léonard, publiée au début des années 1950, de nombreux chercheurs se sont attachés à rendre compte des causes et des transformations socioculturelles induites par l'expansion pentecôtiste en Amérique latine. Deux ouvrages parus à la fin des années 1960 ont marqué de leur empreinte les études effectuées sur ce thème. Emilio Willems, comparant les cas chilien et brésilien, estime que l'expansion pentecôtiste dans la "classe dominée" (1967) est liée à la désagrégation du système oligarchique et au processus de migration des campagnes vers les villes qui l'accompagne. Car, dans les zones urbaines où s'organisent des mouvements sociaux en faveur de la démocratisation, les circonstances permettant la dissidence religieuse seraient plus favorables qu'en milieu rural. E. Willems tient alors le pentecôtisme pour un facteur de modernisation des sociétés, en vertu de la rupture que suppose l'adhésion à ce nouveau mouvement religieux d'avec le système de valeurs et les pratiques religieuses du catholicisme populaire, qui nourrissaient jusque là les représentations de l'exercice du pouvoir^[2].

- 2 Cf., par exemple, le cas des relations de compérage établies à travers le parrainage d'un enfant. P (...)

5 A la même époque, Christian Lalive D'Epina y publie les résultats de son enquête sur l'essor du pentecôtisme au Chili, dans laquelle il constate que l'expansion du mouvement connaît une accélération lors de la "grande dépression" en 1930. Alors que le déclin de la société traditionnelle, fondée sur l'exploitation de grands domaines, incite les populations à migrer vers les villes (qui connaissent à cette époque un fort taux de croissance), l'industrialisation du pays ne parvient pas à fournir des emplois à tous les nouveaux arrivants. D'importantes aires de pauvreté vont ainsi se constituer. Le succès du pentecôtisme auprès de ces larges couches de populations à l'abandon est interprété par C. Lalive D'Epina y à partir de ce "caractère anémique d'une société en transition" (1968, p.47). Le pentecôtisme proposerait en effet à ses membres une reconstruction idéalisée de la société traditionnelle, constituant ainsi une réponse religieuse "communautaire" à cet état d'anomie sociale.

6 Un pasteur évangélique chilien, Juan Sepúlveda, compare de façon très pertinente les perspectives respectives de ces deux auteurs: "Alors que Willems tendait à mettre en relation le pentecôtisme avec la modernité urbaine, et à le considérer comme un renforcement de

celle-ci, Lalive le considère comme une reconstruction idéalisée de la société traditionnelle: pour les masses déracinées et désorientées en conséquence de l'effondrement des valeurs culturelles et sociales, le pentecôtisme représente une communauté de substitution, qui reconstruit une référence normative. Le pentecôtiste vit davantage orienté vers le passé traditionnel que vers la modernité en gestation" (1995, p53).

7 Les travaux de C. Lalive D'Épinay et de E. Willems, outre la qualité de leurs analyses et l'extrême intérêt des matériaux présentés, réside dans la mise en place de la problématique centrale, prise en compte par les études postérieures. En effet, tous les auteurs se posent ensuite le problème de la relation du pentecôtisme avec la modernité: l'essor de ce mouvement religieux doit-il être interprété comme une conséquence, une réaction contre les transformations qui affectent les sociétés ou, au contraire, se trouve-t-il à l'origine des profonds bouleversements sociaux qu'il épouse à sa façon?

Les années 1970: des chercheurs militants

8 L'idée de modernité est indiscutablement liée, dans l'esprit des chercheurs, à celle de progrès social et de démocratisation, problèmes cruciaux pour l'avenir des peuples de l'Amérique latine. L'importance de cette préoccupation se traduit par des tentatives successives pour déterminer si le pentecôtisme est par nature conservateur ou non. On peut formuler ainsi les interrogations majeures qui intéressent les chercheurs. La participation à ce mouvement religieux éveille-t-elle ou non, chez les membres des Eglises, une conscience sociale, un sentiment individuel ou collectif de l'engagement? Les croyants, comme s'appellent eux mêmes les pentecôtistes, trouvent-ils un appui et un encouragement au sein des congrégations pour s'impliquer dans les luttes sociales et soutenir les campagnes en faveur de la citoyenneté ou, au contraire, sont-ils incités à se tenir à l'écart des "tentations de ce monde" en se repliant sur le groupe? Le système de croyances pentecôtiste permet-il d'élaborer le sens de la participation politique ou, au contraire, y a-t-il incompatibilité totale entre la sphère religieuse et le domaine politique?

- 3 Pour une analyse de la formation de la théologie de la libération, cf. A. Corten (1995).

9 Les nombreuses recherches menées au cours des années 1970 sont le fait de proches des secteurs progressistes de l'Eglise catholique, ou de membres de l'institution elle-même, qui s'accordent sur le caractère éminemment autoritaire et conservateur du pentecôtisme. Or, les années 1970 sont aussi celles de la diffusion de la théologie de la libération^[3] dans les milieux académiques qui, dans leur immense majorité, adhèrent à ce courant du catholicisme. La décennie précédente a en effet été marquée par la dure répression mise en œuvre à la suite du coup d'Etat militaire de 1964. Dans un contexte où les manifestations, syndicales en particulier, sont systématiquement interdites et où la liberté d'expression n'existe plus, l'Eglise -et très précisément son aile progressiste- apparaît comme la seule force constituée capable de s'opposer aux militaires. Il est alors impossible d'envisager une action sociopolitique sans se mettre sous son égide. En outre, le projet de la théologie de la libération, fondé sur l'organisation des communautés ecclésiales de base (Cebs), grâce à son "option pour les pauvres" et à son emprunt de termes au vocabulaire marxiste, ne manque pas de séduire les intellectuels. Aussi, nombreux sont les auteurs concluant à l'incapacité des pentecôtistes de participer aux mouvements de revendication, d'une part parce qu'ils constatent l'inertie réelle des Eglises évangéliques devant les inégalités sociales et les abus

policiers, mais aussi parce qu'ils défendent cette Eglise catholique "populaire". Cette position est parfois tout à fait explicite, quand l'étude comporte des "suggestions pastorales" dans le but d'aider les secteurs progressistes de l'Eglise à adapter leur action à la réalité brésilienne où la présence du pentecôtisme tenu pour aliénant est pourtant de plus en plus perceptible.

- 4 Il s'agit d'Eglises toujours nationales, fondées à partir des années 1950, qui recrutent parmi (...)

10 Le sociologue et historien Francisco Cartaxo Rolim, un dominicain brésilien, publie ainsi en 1985 une thèse soutenue à la fin des années 1970 sur la formation et l'implantation du pentecôtisme au Brésil. Dans son dernier ouvrage, cet auteur prolonge ses analyses antérieures du phénomène pentecôtiste en distinguant "le niveau de la production religieuse [c'est-à-dire le processus de reformulation des croyances religieuses en fonction des expériences personnelles] et celui du système social" (p.10), celui-ci étant entendu comme l'organisation et le fonctionnement des Eglises. L'auteur constate alors que, au Brésil, les Eglises pentecôtistes se sont toujours tenues à l'écart du monde politique considéré comme l'incarnation de l'impureté et des compromissions de ce monde, s'abstenant ainsi, à la différence de leurs consœurs chiliennes, de prendre ouvertement parti pour les militaires. Cette méfiance à l'égard de la politique persiste jusqu'aux années 1980 quand les Eglises dites néo-pentecôtistes[4] cherchent à faire élire des députés sur la base de l'appartenance religieuse.

- 5 Le film de Coutinho Jorge *Cabra marcado para morrer* retrace l'itinéraire de l'un de ces leaders pen (...)

11 F. C. Rolim interprète par ailleurs, à partir de la même dichotomie, entre interprétation personnelle et orientation institutionnelle, la participation de nombreux pentecôtistes aux Ligues Paysannes, ces associations formées au début des années 1960 dans le Nordeste par de petits producteurs résistant au processus de concentration foncière[5]. L'auteur avance que c'est la pratique sociale, et non la pratique religieuse, "qui construit peu à peu la conscience sociale" (p.72). Cette perspective écarte l'hypothèse selon laquelle les pentecôtistes des Ligues pourraient trouver dans leur système de croyances et de pratiques religieuses des éléments justifiant leur implication dans les luttes sociales. Bien au contraire, leur participation aux Ligues précède ici nécessairement la reformulation du sens de l'engagement social en termes religieux. Ces pentecôtistes, sur la base de l'expérience personnelle et quotidienne des inégalités sociales, seraient alors conduits à défier un temps la hiérarchie d'Eglises prônant la soumission aux autorités. Dans la plupart de ces analyses, le pentecôtisme apparaît comme un courant religieux par nature conservateur, autoritaire et aliénant.

Vers des positions plus nuancées:

12 Au problème de la relation du pentecôtisme avec la modernité s'ajoute donc généralement celui de ses capacités d'expression et de mobilisation populaire à partir d'une comparaison avec le projet de l'aile progressiste de l'Eglise catholique. Cette comparaison demeure présente dans bon nombre des études actuellement publiées (elle constitue même parfois le thème principal de la recherche), mais le temps où régnait un optimisme militant quant aux transformations sociales pouvant être engendrées par les communautés de base est révolu. De ce fait, les analyses, traitant du devenir et de l'impact du pentecôtisme sur les formes sociales

mais aussi de sa filiation religieuse, ne sont plus conduites en fonction de la sympathie que les chercheurs peuvent éprouver pour le projet et l'action de l'Eglise progressiste.

13 Centrée sur l'analyse du protestantisme historique, les travaux de l'historien protestant Jean-Pierre Bastian ont contribué à renouveler l'approche du pentecôtisme en Amérique latine par le contraste établi entre les deux mouvements. Selon l'auteur, de la première moitié du XXe siècle -époque où il prend son essor- jusqu'aux années 1930, le protestantisme joue "un rôle d'appareil de diffusion des idées libérales au sein de la société civile" (1994, p.89) à travers l'enseignement d'une culture politique antiautoritaire où le projet de réforme religieuse s'articule à la recherche de changements sociaux. Même si les sociétés missionnaires ont été financées par les Eglises nord-américaines, leur projet de société, affirme J.-P. Bastian, ne se confond pas avec les politiques menées par le gouvernement des Etats-Unis. C'est en effet en raison de leurs options anticorporatistes que, dans les années 1930 et 1940, les oligarchies au pouvoir, l'Eglise catholique et les syndicats dénoncent les protestants comme agents de l'impérialisme américain, tandis que leur défense d'une doctrine sociale réformatrice provoque leur échec auprès du monde ouvrier.

14 Le protestantisme est cependant profondément affecté par la polarisation du jeu politique lors de la guerre froide. Dans les années 1950, le courant "œcuménique" héritier du projet initial est concurrencé par une tendance fondamentaliste et évangélique, conservatrice et anticommuniste, mais aussi par une nouvelle expression religieuse, sectaire et millénariste: le pentecôtisme dont la croissance permet à l'auteur de poser l'hypothèse d'une mutation des protestantismes. Sans financement extérieur, recrutant dans les milieux pauvres, insistant sur la dimension thérapeutique et encourageant l'effervescence des pratiques cultuelles, le pentecôtisme puise abondamment dans les représentations populaires latino-américaines qu'il reformule. De ce point de vue d'une "recomposition de la religion populaire", ces mouvements religieux sont selon J.-P. Bastian davantage des "catholicismes de substitution" (p.232) que des protestantismes. D'ailleurs, contrairement au protestantisme historique soutenu par un projet de réforme religieuse et sociale, le pentecôtisme propose de résister à l'imposition d'une certaine modernité. Mais cette résistance est quelque peu paradoxale: car si le pentecôtisme renforce, ainsi que le dit l'auteur, les modes de domination existants, il intègre aussi des éléments (comme la condamnation de l'alcool) qui dénotent un refus des instruments de contrôle traditionnels. L'étude de J.-P. Bastian s'achève sur ce constat d'une continuité mêlée de ruptures.

15 L'étude d'un autre scientifique de confession protestante, le sociologue Paul Freston, a également permis de porter des appréciations plus mesurées sur les conséquences de l'expansion pentecôtiste. Dans une thèse soutenue en 1993, P. Freston analyse le vote des évangéliques aux différentes élections pour dégager les changements survenus dans leur attitude à l'égard de la politique. L'auteur constate que les élections de l'Assemblée constituante de 1986 marquent l'émergence dans la vie politique brésilienne des évangéliques qui, jusque là, s'en tenaient éloignés. L'image par la presse des députés élus est celle d'un groupe conservateur, peu compétent et clientéliste. De fait, les évangéliques, dont une très faible minorité est de gauche ou de centre-gauche, soutiennent, lors de l'élection présidentielle de 1989, Fernando Collor, candidat de la droite. Cette récente politisation des évangéliques a parfois été interprétée comme la formation d'une "nouvelle droite chrétienne" comparable à la New Christian Right américaine. Mais l'auteur souligne que, contrairement au cas américain, le discours des évangéliques brésiliens n'a aucun contenu idéologique et que le groupe n'est pas soutenu par une base militante. La présence des évangéliques, et en particulier des pentecôtistes, sur la scène politique traduit moins, selon P. Freston, la défense

d'un projet de société que le résultat "d'une stratégie de croissance religieuse", basée sur "un effort de différenciation face à la gauche catholique et la perception correcte d'une communauté religieuse pauvre mais en pleine expansion devant un Etat fort et au service des entrepreneurs" (pp.130-131).

16 La mise à l'écart du président Collor en 1992 et les scandales politico-financiers auxquels ont été mêlés ceux qui l'ont appuyé ont toutefois, remarque P. Freston, favorisé la formation en 1991 d'un mouvement évangélique progressiste, auquel cet auteur appartient, dont les membres adhèrent au PT (parti des travailleurs) et s'engagent aux côtés de Lula, le candidat de gauche lors l'élection présidentielle de 1993. Cette gauche évangélique se caractérise par des positions politiques progressistes tout en étant "théologiquement conservatrice et plus insérée dans la vie des Eglises" (p.128). Bien qu'aucun (ou peu) de pentecôtistes participent pour l'instant à ce mouvement, écrit P. Freston, leur rôle politique dans un contexte de misère croissante pourrait "passer à travers de nombreuses transformations" (p.131), d'autant que la défense d'une orientation théologique conservatrice lèverait le principal obstacle à leur adhésion. L'auteur n'écarte donc pas l'hypothèse que les pentecôtistes, dont le vote profite encore aujourd'hui largement aux candidats de droite, ne parviennent à trouver dans le fondamentalisme les bases d'un engagement politique appuyant les luttes sociales.

Le pentecôtisme: un potentiel de transformation?

17 Ce changement dans l'évaluation du phénomène pentecôtiste par les sciences sociales est particulièrement mis en valeur dans deux livres publiés en 1990 qui opèrent une synthèse de la bibliographie disponible sur l'Amérique latine. Les études de David Stoll et de David Martin établissent d'abord un constat: celui de l'avancée inexorable en Amérique latine du protestantisme dont le nombre d'adhérents devrait dépasser, selon leurs projections statistiques, celui des catholiques au début du XIX^{ème} siècle.

18 Sur la base d'une minutieuse description des "bases américaines" du mouvement évangélique, les auteurs dresse un portrait des différentes tendances qui le constituent et des conséquences de leurs interventions en Amérique latine. Pour des raisons différentes du protestantisme historique, qui n'a guère montré d'intérêt pour l'évangélisation des populations au cours du XIX^e siècle (Stoll, 1990, p.101) et s'est rapidement transformé en un canal de mobilité pour les seules classes moyennes (Martin, 1990, p.230), le fondamentalisme qui rejette résolument tout compromis avec "le monde" ne serait pas non plus réellement parvenu à faire souche dans la région, en dépit d'une succession de missions à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale (Stoll, 1990, p.101). L'Amérique latine a pourtant largement subi l'influence de ce courant évangélique à travers l'action d'un groupe issu de ses rangs dans les années 1940, que D. Stoll appelle "néo-évangélique", dont la cohésion s'est bâtie autour de l'idée de la nécessité de participer à la vie sociale (pp. 48-49). A partir des années 1960, la croissance du mouvement sera renforcée par l'épanouissement du courant pentecôtiste, réunissant une constellation d'Eglises généralement émancipées de leur tutelle d'origine, au point de regrouper dans les années 1980 les trois quarts des protestants de la région (p.101).

19 Dans les années 1980, l'apparition de la droite religieuse, qui fait sienne la défense des intérêts américains, va rendre plus complexe une arène où s'affrontaient jusque là les tenants de l'évangélisation "pure", ceux qui prônent le changement social et les théologiens latino-

américains campant sur des positions moins radicales (p.102). Dès lors au service de la politique mise en œuvre par le président Ronald Reagan en Amérique centrale et en collaboration avec la CIA qui le finance, le mouvement évangélique apporte sa caution aux dictatures militaires les plus sanglantes, en particulier au Guatemala et au Nicaragua, qu'il contribue à légitimer quand l'Eglise catholique s'y refuse (pp 102-103).

20 Toutefois, même en reconnaissant l'influence américaine sur le protestantisme latino-américain, D. Stoll et D. Martin ne pensent pas que le protestantisme, mais aussi le pentecôtisme, soit conservateur par nature, pas plus qu'ils n'adhèrent à la "théorie de la conspiration". Il est en revanche vrai que, par l'importance accordée aux valeurs morales, ce mouvement religieux s'adresse à "un niveau de culture ignoré des hommes politiques" (Stoll, p.310), et qu'il crée, à l'écart du "monde" perçu comme corrompu, un "espace libre" temporairement protégé par une position apolitique", bien que les conditions de cette formation soient, elles, par définition politiques (Martin, p.268).

21 En s'interrogeant sur les raisons du succès du pentecôtisme, D. Martin insiste sur son caractère "indigène et indépendant", cette "capacité à devenir natif" qui lui permet de constituer "un réseau social protecteur et reproduit quelques unes des solidarités et des structures d'autorité trouvées sur l'hacienda" (p.231). A ce point de l'analyse, force est de constater que la figure du pasteur, dans les Eglises pentecôtistes, prend souvent les traits d'un patron et que les relations nouées dans une congrégation s'apparentent au système clientéliste (Stoll, p.111). Mais, argumente D. Stoll, la résignation à laquelle semble encourager le message évangélique, d'ailleurs plus compatible avec la posture habituelle des pauvres que celui de la théologie de la libération, sert souvent de protection cachant la résistance culturelle (p.313).

22 Cette résistance ne signifie pas immobilisme. Au delà de ces "échos du passé patriarcal", le protestantisme semble en mesure d'amorcer d'importants changements au niveau culturel et symbolique, même si la transformation de la société survient par sa réforme, grâce aux efforts personnels de chacun, et non par la révolution (Stoll, p.309). En effet, en proclamant l'égalité de tous devant les dons de l'Esprit Saint et en plaçant l'autorité dans un seul dieu, le pentecôtisme crée des "normes éthiques universelles" tout en insistant sur la responsabilité individuelle et l'engagement personnel (p.318). Ces valeurs défendues par le pentecôtisme favoriseraient l'émergence de "nouvelles communautés morales" (p.321) fondées sur un "nouvel égalitarisme" (pp.318-319). A terme, à travers par exemple la redéfinition du rôle de la femme et de l'homme, c'est la structure sociale toute entière qui se trouverait modifiée. La capacité d'organisation des pentecôtistes, en de petites unités culturelles relativement stables et flexibles, pourrait ainsi avoir valeur de modèle auprès des populations locales souvent à l'abandon (Stoll, p.318). Comme l'écrit aussi D. Martin, "la nouvelle foi est capable d'implanter de nouvelles disciplines, de réordonner les priorités [et de favoriser la] pratique de nouveaux rôles; [les gens acquièrent] de nouveaux concepts du *self* et de nouveaux modèles d'initiative et d'organisation volontaire" (p.284).

23 Ces caractéristiques, qui donnent au mouvement une formidable capacité d'adaptation aux contextes les plus divers, permettraient à différents groupes sociaux de se saisir de ce système religieux pour tenter de concrétiser leurs aspirations. D. Martin évoque à ce propos aussi bien les migrants ruraux en quête de groupes d'insertion dans un univers urbain étranger que les citadins qui se trouvent menacés par l'avancée de l'économie de marché. Il parle également des petits producteurs indépendants qui usent de cette adhésion religieuse comme d'un canal

de mobilité sociale ascendante, ou encore des groupes ethniques minoritaires qui trouvent là “une modeste protection contre les effets de la modernité et du colonialisme interne” (p.282).

24 Les analyses de ces deux auteurs convergent ainsi pour reconnaître à ce mouvement religieux une force de “transformation” de la société: “la recherche individualiste du salut [...] ‘serait un facteur puissant et prometteur de développement en Amérique latine d’un capitalisme démocratique’” (P. Berger dans sa préface à D. Martin). L’affirmation, aux accents quelques peu millénaristes, est bien excessive. On peut accorder que l’expansion d’un nouveau mouvement religieux peut induire des changements sociaux au sein des populations concernées.

25 Cependant, l’idée que le sens de ces mutations est univoque, et qu’il conduit nécessairement vers un mieux (alors que les exemples ne manquent pas où leurs effets ont été dévastateurs) présume du potentiel de transformation porté en l’occurrence par le pentecôtisme. D. Martin fournit d’ailleurs un argument de poids à cette critique quand il observe que les réformes introduites par le pentecôtisme se limitent au groupe des croyants (p.285). La raison majeure de ce fait réside selon l’auteur dans l’incapacité du système religieux à diffuser dans “l’ensemble de la société” des “normes qui sont adaptées à des conditions *spécifiques*” (p.286). D. Stoll et D. Martin considèrent bien les usages différenciés du pentecôtisme par les populations locales et les nouvelles productions de sens qu’il autorise. Mais ils semblent sous-estimer les contraintes sociales pesant sur le développement du mouvement, son nécessaire ajustement au contexte sociopolitique des sociétés tout comme les résistances des groupes constitués qu’il rencontre.

La persistance de la question politique

26 Les chercheurs n’ont généralement pas épousé l’enthousiasme débordant de D. Martin et D. Stoll. Si le pentecôtisme n’est plus systématiquement perçu comme aliénant et conservateur, il n’est pas non plus toujours tenu pour un facteur de modernisation des sociétés. La compréhension des conditions, des formes et des conséquences de la participation des pentecôtistes à la vie politique est pourtant encore au coeur de la réflexion. Car une interrogation fondamentale demeure: pourquoi les pentecôtistes ont-ils autant de mal à participer à la vie politique?

27 L’étude publiée par André Corten en 1995 répond en analysant les catégories du discours pentecôtiste, et en les mettant en relation avec celles de la théologie de la libération ainsi que celles de la gauche brésilienne. Suivant en cela la théologie de la libération, le pentecôtisme trouve selon l’auteur l’une de ses sources dans ce qu’il qualifie de romantisme théologique, une “réalité discursive de l’émotion” (p.13). La théologie de la libération, émue par la souffrance des “pauvres”, a fait de ces derniers une catégorie emblématique d’un projet: “vivre dans la passion des pauvres en intime union avec la passion du Christ” (p.41). Quand l’Eglise des pauvres se laisse prendre dans la logique cléricale et devient une élite des couches populaires coupée des plus démunis (lesquels sont alors considérés comme aliénés), le pentecôtisme reprend cette notion en transformant “l’émotion *pour les* pauvres” en une “émotion *des* pauvres” (p.11). Les manifestations émotionnelles y sont en effet nombreuses (parler en langues étrangères, musique, chant, exorcisme...) mais, surtout, la nouvelle adhésion n’entraîne pas un changement dans les conduites, et encore moins une “conscientisation” comme l’entendait la théologie de la libération. Il s’agit simplement de nommer la réalité du monde des miséreux pour l’invalider par la conversion.

28 L'émotion est aussi à l'origine de certaines constructions caractérisant la gauche (et en particulier le PT) telle l'idée de "base", qui suggère l'intensité de la participation "populaire" et incarne le symbole de l'unité d'action, mais dont le "trop plein de signification" (p.110) ne permet pas de définir une catégorie sociale précise. Le PT, dont P. Freston soulignait les difficiles relations avec les Eglises pentecôtistes, s'adresse à présent aux croyants à l'aide du discours (relativement marginal) du pentecôtisme progressiste et d'un discours sur la moralisation publique. Cependant, la morale "rationnelle" de ce second discours politique se heurte à la morale fondée sur des principes transcendants des pentecôtistes. Plus encore, écrit A. Corten, il risque de faire sentir "toute la distance entre le monde 'irrationnel et rigide' des pauvres et celui 'rationnel et flexible' des classes moyennes" (p.133). Reprenant l'analyse faite par C. Lalive d'Épinay du pentecôtisme comme "grève sociale", l'auteur avance que ce mouvement religieux "forme une réalité singulière, un autoritarisme égalitariste" (p.200) qui n'appartient pas à la langue politique. Le pentecôtisme construit donc "discursivement la réalité du pauvre" mais il reste "une force de transformation sans intentionnalité" (p.215).

- 6 En particulier, cf. l'exemple de l'Eglise Universelle Royaume de Dieu, à la fois suceptée d'exploit (...) [...](#)

29 Une comparaison analogue, entre le pentecôtisme et les communautés ecclésiales de base de l'Eglise catholique est faite par David Lehmann dans une étude parue en 1996. Prolongeant les analyses précédentes, l'auteur souligne dans sa conclusion que la défense par les pentecôtistes des intérêts à court terme de leurs Eglises, leur faible identification avec le parti auquel ils appartiennent et l'absence de programme politique, n'en font pas un groupe différent des autres. Leur comportement est analogue à celui de la plupart des membres de la classe politique dans un pays qui se caractérise par "un état corporatiste et une culture politique clientéliste" (p.216). Par ailleurs, si les élus évangéliques n'appuient pas de mesures "qui s'écartent de façon significative du néolibéralisme régnant dans la région" (p.217) et s'ils incitent à la poursuite individuelle de la consommation, ils n'entretiennent pas non plus des relations paisibles avec les représentants de la droite qui sont gênés par les divers scandales [\[6\]](#) touchant les évangéliques. Pour D. Lehmann, la spécificité des évangéliques est d'introduire de profondes ruptures, qu'on ne peut expliquer simplement en termes de jeu politique ou d'offensive culturelle impérialiste, à différents niveaux. L'auteur remarque tout d'abord que l'usage de "symboles et métaphores" relevant d'un "langage presque magique" (p.217), pour traiter du succès financier ou de l'obtention de biens de consommation, ne leur permet pas d'élaborer un discours dans les termes de la politique classique. En outre, observe-t-il, les évangéliques se sont appropriés de "techniques, de rituels, de gestes et de locutions" en leur attribuant un nouveau sens. Ainsi, le clientélisme des évangéliques n'est plus fondé sur des réseaux de dépendance personnelle mais il se nourrit du soutien, sur une vaste échelle, d'institutions religieuses qui sont organisées sur une base moderne et bureaucratique.

30 Cette ramification planétaire du mouvement évangélique conduit l'auteur à discuter le thème de la globalisation, tout en contestant l'idée que le fondamentalisme est une réaction contre la modernité ("une formulation si vague qu'elle peut s'appliquer à presque chaque relation dans un vaste ensemble d'institutions") (p.222). La globalisation des évangéliques, avance-t-il, n'a pas le caractère cosmopolite qu'elle a dans le cas des communautés ecclésiales de base. Elle se conçoit plutôt comme une division du monde entre "ceux qui ont vu la lumière" et les autres, sans plus considérer les différences ethniques ou nationales. Attribuer l'uniformité des stratégies d'implantation et de l'organisation des Eglises, ainsi que le système universel de références, à une simple imposition des valeurs américaines à des populations désorientées serait toutefois adopter une position que l'auteur juge

ethnocentrique. Mais il prévient également contre un autre excès où la croissance du mouvement évangélique est interprétée comme l'expression d'une résistance à l'ordre dominant. Car si le pentecôtisme emprunte des éléments symboliques aux cultes de possession afro-brésiliens et au catholicisme populaire, ce mouvement "tente d'amener les gens à tourner le dos à leur passé et à leurs racines" (p.226).

31 Un consensus se dégage donc dans ces travaux qui concluent à l'inadéquation de l'opposition entre tradition et modernité pour saisir la nature du pentecôtisme. Ce mouvement religieux est certes conservateur dans ces principes religieux, affirmant que le texte biblique doit être entendu littéralement, et autoritaire puisque ses membres disposent de peu d'autonomie vis-à-vis de la hiérarchie des Eglises. Néanmoins, il rompt aussi avec "l'ordre social traditionnel" dans la mesure où chacun est incité à trouver individuellement les moyens d'entrer dans la société de consommation, usant pour exprimer ce projet d'un langage qui n'est pas accepté par la classe politique. L'originalité du pentecôtisme réside ainsi dans cette combinaison de traits appartenant au registre de la tradition et à celui de la modernité.,

L'apport de l'anthropologie à l'étude du pentecôtisme

32 Les travaux anthropologiques sur le pentecôtisme, qui s'attachent également à analyser l'articulation entre l'univers religieux et la sphère du politique, ont introduit le thème des constructions identitaires et celui du sens de la participation religieuse. Regina Novaes, auteur de la première monographie (une thèse soutenue en 1979 et éditée en 1985, la même année que le livre de F. C. Rolim), a indiscutablement été précurseur pour ce qui concerne ces nouvelles interprétations. Loin de proposer une théorie générale de l'avancée pentecôtiste, cet auteur cherche plutôt à considérer "la signification et les répercussions de l'affiliation religieuse" (p.15) d'"agents sociaux concrets dans un système spécifique de relations de production dans un moment historique déterminé" (p.17).

33 Dans le cas analysé, celui d'une congrégation de l'Assemblée de Dieu dans une zone de plantation de canne à sucre de l'un des Etats du Nordeste, le Pernambuco, les matériaux présentés montrent qu'il n'y a pas de "rupture radicale entre la pratique sociale" de personnes se reconnaissant d'abord comme des *agriculteurs* mais qui ont "des affiliations religieuses distinctes" (p.141). Les catholiques reprochent certes aux pentecôtistes de ne pas respecter les traditions et dénoncent leur arrogance quand ils s'affirment les "élus de Dieu". Mais ils reconnaissent aussi leur "entendement" de la religion qu'ils ont embrassée, le "courage" dont ils font preuve pour la propager et leur "décence" dans la vie quotidienne, au point que les pentecôtistes semblent incarner pour les catholiques un modèle idéal de comportement.

34 Dans ce cas précis, écrit R. Novaes, "l'expérience de la conversion [donc de la rupture avec la "loi des parents"] et de la vie communautaire intense [qui nécessairement comprend l'apprentissage de la détermination] peut conduire au transfert de catégories religieuses vers la sphère politique" (p.143). L'auteur ne prétend cependant en aucune façon que le pentecôtisme favorise une prise de conscience sociale: il ne s'agit pas de "substituer l'équation pentecôtisme = aliénation par son opposé pentecôtisme = participation politique" (p.9). Contestant l'idée d'une relation directe entre appartenance religieuse et participation politique, R. Novaes incite seulement à la prudence et souligne la nécessité de prendre en

compte les caractéristiques socio-historiques du milieu où est présent le pentecôtisme pour comprendre ses effets sur l'organisation sociale.

35 La dimension comparative est également présente dans l'enquête menée par John Burdick, qui publie les résultats en 1993, sur les agents religieux dans une banlieue de Rio. Cette perspective permet à ce chercheur d'affiner le contraste établi entre le pentecôtisme, les communautés de base de l'Eglise catholique et les cultes de possession afro-brésiliens, mais aussi de contester l'image trop monolithique qui a été donnée de chaque groupe. Les communautés de base de l'Eglise progressiste, qui insistent sur la "continuité entre les rôles et statuts religieux et non religieux" et sur la responsabilité des hommes devant le malheur (p.223), sont définies par l'auteur comme un "culte de continuité". Par opposition, tant le pentecôtisme que les cultes de possession apparaissent comme des "cultes de transformation" qui "conçoivent les ruptures radicales du *self* comme à la fois possibles et désirables", autorisant ainsi leurs adeptes à "suspendre et inverser les rôles religieux et non religieux" (p.224) et à rejeter la responsabilité loin de celui qui souffre.

36 Dans cette mesure, avance l'auteur, le pentecôtisme et les cultes de possession parviennent, mieux que le font les communautés de base, à "aider les segments les moins stables de la classe des travailleurs" (p.223). Ces deux premiers mouvements religieux fourniraient en effet des "moyens idéologiques" (p.223) aux femmes pour affirmer leur autorité dans leurs maisonnées, aux jeunes célibataires pour "accroître leur autorité spirituelle par rapport à leurs parents" (p.224) et, enfin, aux Noirs pour créer, même si ce n'est pas sans ambiguïté, "de puissants discours antiracistes" (p.225). Il convient donc, conclut J. Burdick, de cesser d'évaluer en fonction de l'opposition entre "renforcement" ou "résistance" à l'ordre dominant. Le pentecôtisme est ici exemplaire car, selon les circonstances, le désir de se détourner du "monde" peut conduire à la passivité ou à l'activisme" (p.226).

37 La lecture de ces différents travaux laisse apparaître une divergence dans l'interprétation du pentecôtisme. En cherchant à dessiner des tendances générales et à dégager les caractéristiques de ce phénomène religieux, les études sociologiques sont amenées à travailler, même si c'est pour les dépasser, à partir de couples de termes antinomiques: aliénation ou démocratisation, tradition ou modernité, renforcement ou résistance. Pour leur part, les monographies montrent les failles d'une approche fondée sur ces catégories d'analyse, en soulignant l'ambivalence du pentecôtisme dans l'usage qu'en font les populations. Ces diagnostics contradictoires proviennent en grande partie de l'adoption de perspectives traitant d'aspects distincts de la réalité: ce qui est de l'ordre des structures institutionnelles et le sens dont elles sont investies par les acteurs sociaux.

38 Il est incontestable qu'au niveau institutionnel, ou macrosocial, le pentecôtisme a beaucoup avancé dans la formation de vastes réseaux articulés à l'échelle mondiale. Ces réseaux sont formés au niveau national par des Eglises très centralisées (comme l'Assemblée de Dieu ou l'Eglise Universelle Royaume de Dieu) qui ont souvent des contacts avec d'autres institutions pentecôtistes ou qui ont ouverts des temples à l'extérieur du pays. Ces réseaux sont également consolidés par le développement d'organisations locales, nationales ou internationales, qui apportent leur concours financiers aux Eglises existantes ou mènent des actions indépendantes pour "évangéliser" les populations. Quelles que soient les sociétés, ou les groupes sociaux, où les Eglises pentecôtistes s'implantent, celles-ci bénéficient de ces liens qui les relient les unes aux autres au plan supralocal pour étendre leur influence.

39 Il semble pourtant difficile d'affirmer que l'expansion de ce mouvement religieux conduit invariablement au renforcement des pouvoirs en place ou même à l'uniformisation socioculturelle. Dès que des situations particulières sont considérées (donc au niveau microsocial), la complexité de l'ensemble pentecôtiste devient évidente. La littérature anthropologique donne non seulement des exemples d'engagement des pentecôtistes dans les luttes sociales (Novaes, 1985), mais elle montre également le travail d'intégration d'éléments rituels provenant d'autres systèmes religieux. Ainsi, pour le cas brésilien, certaines Eglises pentecôtistes ont développé des séances d'exorcisme où le démon habitant les possédés emprunte les traits des "esprits" que reçoivent les médiums dans les cultes afro-brésiliens (Boyer, 1996). Plus encore, on peut observer que les médiations établies par certains pentecôtistes entre l'Eglise et leurs proches ont moins pour objectif de convertir ces derniers que de leur faire bénéficier indirectement de la protection de "Jésus" (Birman, 1996).

40 Ainsi que l'écrit Roger Kellner, le pentecôtisme est "presque partout un pentecôtisme *local*, reflétant les idées locales non seulement à propos des aspects strictement religieux [...], mais aussi les concepts et les manières de se rapporter à ce qui touche à l'autorité et à l'inégalité, à la vie intime et à l'espace public, aux relations sociales et aux réseaux de solidarité" (1993, pp.161-162). En effet, il est clair que le sens de la participation des membres d'une société donnée au pentecôtisme dépend de l'univers socioculturel de celle-ci. Les représentations de l'intervention du Saint-Esprit, tout comme la forme prise par la pratique religieuse centrale du pentecôtisme -le "parler en langues étrangères"- sont de toute évidence le fruit d'un travail qui digère les éléments locaux, en recompose certains et en rejette d'autres.

41 De façon analogue, dans une même société mais dans des groupes sociaux différents, "il est possible qu'une même pratique [religieuse] génère [...] des habitudes de pensée différentes" (Burdick, 1993, p.10). Certains pentecôtistes insistent ainsi sur la lutte présente menée par leur Eglise contre le mal (symbolisé par les cultes de possession), alors que d'autres expliquent leurs difficultés actuelles par la seule volonté de Dieu. D'autres encore tentent avant tout de trouver dans l'image de respectabilité associée au pentecôtisme des éléments pour confirmer leur trajectoire sociale ascendante. Au vu de ces divers aspects du pentecôtisme, il n'est guère étonnant que ce mouvement religieux semble parfois renforcer l'ordre social, tandis que, dans d'autres situations, il développe la veine millénariste. Il se pourrait également, comme l'observe J. Burdick, que le pentecôtisme porte "à long terme un potentiel qui lui permette de devenir une religion de révolution" (p.226). Car non seulement les Eglises tentent de se différencier les unes des autres pour s'attacher de nouveaux fidèles mais le projet dont elles sont investies par leurs membres est fonction des expériences personnelles, de la position sociale actuelle et de la façon dont ceux-ci voient leur futur.

42 Cependant, à trop souligner les particularismes et les interprétations locales, on risque de perdre de vue la principale caractéristique du mouvement pentecôtisme, à savoir l'insertion d'Eglises, certes indépendantes, dans un vaste ensemble où chacune reconnaît la légitimité de l'existence des autres. Il y a en effet une réelle difficulté de concevoir l'articulation entre les modèles d'organisation des Eglises et leur adaptation aux contextes locaux, entre les catégories du discours pentecôtiste et leur usage par les populations, entre la version de la hiérarchie de l'appareil religieux et celle des participants dans des congrégations éloignées des centres de décision. Ou, pour reprendre les termes de F. C. Rolim, entre les productions religieuses des pentecôtistes en tant que personnes et le fonctionnement des Eglises en tant qu'institutions. Il s'agit toutefois moins de déterminer le "niveau" où se définit la nature du

pentecôtisme que de comprendre comment le jeu constant entre ces deux dimensions donne sa substance au mouvement.

- 7 Pour une critique de la construction de cette utopie “africaine”, cf. par exemple Boyer (1993). (...)

43 Rosalind Hackett fait une remarque semble-t-il analogue quand elle affirme (pour le Nigeria, mais ceci est pertinent aussi pour le Brésil) que les mouvements évangéliques et pentecôtistes répondent au “désir de faire partie d’un réseau religieux international sans compromettre leurs propres identité et autonomie” (1987:10). Au delà des variations de forme, la certitude des pentecôtistes d’être les détenteurs de la “vraie foi”, renforcée par l’idée que d’autres dans des pays lointains la partage, divise bien (comme le dit D. Lehmann) la totalité du monde, et non le seul territoire connu, entre les élus de Dieu et le reste de la population. La conscience d’une unité du groupe, qui justifie les tentatives de modifier les rapports sociaux, se construit ainsi en introduisant comme référence des êtres humains sans existence sociale concrète dans les relations quotidiennes. Mais la représentation de l’ailleurs que ces derniers peuplent ne repose, dans la plupart des cas, sur aucune connaissance objective des sociétés concernées. La réalité des réseaux qui relient les Eglises pentecôtistes au Brésil et dans d’autres pays, en particulier aux Etats-Unis, ne doit pas cacher cette autre dimension où les “frères” sont une construction purement imaginaire. Dans la mesure où l’utopie pentecôtiste se construit en référence à des groupes existant à l’extérieur des frontières nationales, elle pourrait rejoindre d’autres grands mythes brésiliens, tel celui d’une continuité directe entre l’Afrique et les cultes de possession afro-brésiliens[7].

44 L’étude du pentecôtisme doit accorder une grande attention au contexte local sans perdre de vue l’ensemble plus vaste où il s’insère, c’est-à-dire les structures institutionnelles et les idéologies régionales et/ou nationales. L’organisation sociale, la qualité des rapports sociaux, la présence de groupes d’intérêts divergents, l’intensité de la présence de l’Etat sont autant d’éléments qui dessinent en effet des configurations spécifiques sur lesquelles les individus tentent d’avoir prise en manipulant des appartenances religieuses, dans le cadre de stratégies individuelles et collectives. Ainsi, en occupant des fonctions religieuses dans une congrégation pentecôtiste, les individus s’intègrent dans une hiérarchie parallèle aux rapports de pouvoir locaux dans lesquels ils se trouvent souvent désavantagés, hiérarchie qui selon l’imaginaire pentecôtiste réunit les “élus” du monde entier à travers cette solidarité entre les Eglises. Ils ont alors accès à de nouveaux instruments pour penser et exercer leur autorité sur le groupe et se trouver en condition de négocier avec des autorités socialement plus distantes. Les usages opposés que les pentecôtistes font du système religieux et les options politiques différentes qu’ils font, ne doivent alors pas être réduits à de simples “exemples” confirmant une quelconque règle fixée d’avance. Ils révèlent en revanche la nécessité de considérer les dynamiques sociales pour comprendre les visages que le pentecôtisme peut présenter dans diverses situations ainsi que la richesse des positions qu’il peut venir à occuper.

Bibliografía

Araújo, Roberto, La cité domestique: Stratégies familiales et imaginaire social sur un front de colonisation en Amazonie brésilienne, Thèse de Doctorat, Nanterre-Paris X, 1993.

Bastian, Jean-Pierre, *Le protestantisme en Amérique latine: une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1994.

Birman, Patricia, *Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens*, mimeo, 1996.

Boyer, Véronique, "Possession et exorcisme dans une Eglise pentecôtiste au Brésil", *Cahiers de Sciences Humaines, ORSTOM*, à paraître au second semestre 1996.

- "Les traditions risquent-elles d'être contaminées'? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil", *Journal de la Société des Américanistes*, n°79, 1993:67-90.

Burdick, John, *Looking for God, The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arenas*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Corten, André, *Le pentecôtisme au Brésil*, Paris, Karthala, 1995.

Freston, Paul, *Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao Impeachment*, Thèse de doctorat, Campinas, S.P., UNICAMP, 1993.

- "Un compromiso político en función de las Iglesias", in *Evangélicos en la América Latina*, Iglesia, Pueblos y Cultura, n°37-38, avril-septembre 1995: 123-131.

Hackett, Rosalind I. J., "Introduction: Variations on a Theme", In *New religious movements in Nigeria*, *African studies* n°5, 1987: 1-17.

Instituto de Estudos da Religião, *Novo Nascimento: os evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*, Rio de Janeiro, Mai 1996.

Kellner, Roger Y., "Christian Gods and Mapuche Witches: The Retention of Indigenous Concepts of Evil among Mapuche Pentecostals", In Rostas, Susanna et, Droogers, André (eds), *The popular use of popular religion in Latin America*, Amsterdam, CEDLA, 1993: 161-178.

Lalive D'Epinay, Christian, *El refugio de las massas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago, Editorial Del Pacifico, 1968.

Lehmann, David, *Struggle for the spirit: popular culture and religious transformation in Brazil and Latin America*, Oxford, Polity Press, 1996.

Martin, David, *Tongues of Fire, The explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell, 1990.

Novaes, Regina, *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*, ISER, Rio de Janeiro, Ed. Marco Zero, 1985.

Rolim, Francisco Cartaxo, *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*, Pétropolis, Ed. Vozes, 1985.

- *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*, Vozes, Petrópolis, 1995.

Sepuvela, Juan, "Un Puerto para los náufragos de la modernidad", in *Evangélicos en la América Latina, Iglesia, Pueblos y Cultura*, n°37-38, avril-septembre 1995: 51-58.

Stoll, David, *Is Latin America Turning Protestant? The politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press, 1990.

Willems, Emilio, *Followers of the New Faith, Culture change and Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Nashville, Tennessee, Vanderbilt University, 1967.

Notas

[1] Il existe bien peu de données quantitatives sur les pentecôtistes du Brésil. Cependant, la recherche menée en mai 1996 dans la région métropolitaine de Rio par l'Institut des études de la religion (ISER) permet de dresser un portrait assez précis de la population évangélique en milieu urbain. On y apprend que les femmes constituent la grande majorité des fidèles (69%), que 58% d'entre eux vivent avec moins de deux salaires minimums et que leur niveau d'instruction est très bas (39% ont une scolarité d'au plus 4 ans). Les auteurs observent également que cette population, dont 61 % viennent du catholicisme et 16% des cultes de possession, fréquente les Eglises du fait d'une décision personnelle (70%) bien souvent récente (depuis moins de 6 ans pour près de la moitié et depuis moins de trois ans pour 28%). Enfin, ils remarquent que si 74% des évangéliques ne s'identifient à aucun parti politique, leur participation sociale reflète généralement la moyenne nationale (ainsi 10% sont affiliés à un syndicat), et peut même lui être supérieure dans le cas des associations de quartiers (7% des évangéliques mènent des actions au niveau local contre 4% pour la population du grand Rio).

[2] Cf., par exemple, le cas des relations de compérage établies à travers le parrainage d'un enfant. Pour l'Amazonie brésilienne, l'analyse de Roberto Araújo (1993) montre comment l'imaginaire des relations politiques tend à être modelé par le dispositif rituel du baptême, qui "désinvestit la relation de paternité au profit de la relation de parrainage" (p.156), et laisse au père la "position de tributaire [du parrain], éternellement redevable de ce don presque divin" (179). En effet, les "faveurs" dispensées à leur électorat par les hommes politiques placent ceux-ci dans la position de parrains généreux. Le vote, bien différent d'un libre choix politique, est réduit à être l'expression de la dette des familles concernées, obligées de donner une contrepartie aux biens ou aux services reçus.

[3] Pour une analyse de la formation de la théologie de la libération, cf. A. Corten (1995).

[4] Il s'agit d'Eglises toujours nationales, fondées à partir des années 1950, qui recrutent parmi les plus démunis (surtout l'élément féminin de la population) et insistent davantage sur la dimension thérapeutique que leurs aînées.

[5] Le film de Coutinho Jorge *Cabra marcado para morrer* retrace l'itinéraire de l'un de ces leaders pentecôtistes.

[6] En particulier, cf. l'exemple de l'Eglise Universelle Royaume de Dieu, à la fois suspectée d'exploiter les fidèles, d'outrage au catholicisme et de recevoir de l'argent du narcotrafic. Dans ce conflit, le réseau de télévision Globo se montre son adversaire le plus acharné alors qu'il a soutenu, comme l'Eglise Universelle, la campagne de F. Collor.

[7] Pour une critique de la construction de cette utopie "africaine", cf. par exemple Boyer (1993).

Para citar este artículo

Referencia electrónica

Véronique Boyer, « Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien. », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, BAC - Biblioteca de Autores del Centro, 2005, [En línea], Puesto en línea el 14 février 2005. URL : <http://nuevomundo.revues.org/603>. Consultado el 15 juin 2011.

Autor

[Véronique Boyer](#)

CERMA-CNRS

Artículos del mismo autor

- [Les Baniwa évangéliques parlent des missionnaires protestants : Sofia et ses successeurs](#) [Texto integral]
[19/12/2009]
Publicado en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [BAC - Biblioteca de Autores del Centro](#), 2009
- [A propos du colloque « Des catégories et de leurs usages dans la construction sociale d'un groupe de référence »](#) [Texto integral]
'race', 'ethnie' et 'communauté' aux Amériques (EHESS, Paris, décembre 2006)
[03/07/2009]
Publicado en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [Coloquios](#), 2009
- [Le mouvement des sages-femmes traditionnelles dans l'Amapá : Une mobilisation féminine exemplaire et les limites du développement local.](#) [Texto integral]
[17/03/2006]
Publicado en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [BAC - Biblioteca de Autores del Centro](#), 2006
- [Le don et l'initiation:De l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil](#) [Texto integral]
[23/02/2005]

Publicado en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [BAC - Biblioteca de Autores del Centro](#), 2005

- [Des cultes de possession aux églises pentecôtistes : le récit de Lessa](#) [Texto integral]

[14/02/2005]

Publicado en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [BAC - Biblioteca de Autores del Centro](#), 2005

[Todos los textos](#)

Licencia

© Tous droits réservés